

VU Research Portal

Over heilige teksten en heilige huisjes. Het Nieuwe Testament als gezaghebbende tekst

Lietaert Peerbolte, L.J.

2009

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Lietaert Peerbolte, L. J. (2009). *Over heilige teksten en heilige huisjes. Het Nieuwe Testament als gezaghebbende tekst*. VU University.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Excellentie, mijnheer de rector, dames en heren,¹

In zijn beschrijving van de grote brand die de stad Rome trof in het jaar 64 van onze jaartelling schetst de Romeinse historicus Tacitus hoe de inwoners van de stad proberen om de orde te herstellen:

Daarna richtte men zijn aandacht op zoenoffers voor de goden en raadpleegde de boeken van de Sibylle, op grond waarvan gebeden tot Vulcanus en tot Ceres en Prosperpina werden gericht en Iuno's genade werd afgesmeekt door de gehuwde vrouwen, eerst op het Capitool en daarna aan het strand van de meest nabije zee, waar water werd geput waarmee men de tempel en het beeld van de godin besprenkelde.²

Wat voor dit moment van belang is in deze beschrijving, is niet het vervolg. Hierin beschrijft Tacitus hoe Nero de christenen als schuldigen aanwijst. Nu is van belang dat de inwoners van Rome hun heilige teksten, de Sibyllijnse boeken, raadpleegden om de goden gunstig te stemmen.³ Klaarblijkelijk interpreteerden de Romeinen de brand van hun hoofdstad als veroorzaakt door de woede van de goden en moest deze woede gestild worden.⁴ De beste wijze om dat te doen, zo dacht men, zou te vinden zijn in de heilige boeken: deze werden geacht instructies te bevatten over hoe om te gaan met de grillen en luimen der goden.⁵

De wereld, waarin het christendom ontstond, kende het verschijnsel van heilige teksten.⁶ In Rome werden de orakels van de Sibylle achter slot en grendel bewaard en geraadpleegd in tijden van nood om uit te vinden hoe de goden geapaiseerd konden worden.⁷ In Egypte werden heilige boeken al sinds lang gelezen en vereerd, omdat men geloofde dat zij de geheimen bevatten over leven

en dood.⁸ Griekse cultussen waren over het algemeen sterker gericht op niet-tekstuele elementen in de godsdienst. Niettemin was ook daar het verschijnsel van heilige teksten bekend.⁹ De orfische mysterieën, bijvoorbeeld, maakten gebruik van teksten waarin de geheimen van Orfeus beschreven stonden.¹⁰ En in de latere oudheid bevatten de zogenaamde ‘magische papyri’ de geheime formules waarvan magiërs gebruik konden maken om de handelingen te verrichten waarvoor hun hulp werd ingeroepen.¹¹

Toch was er geen cultuur in de oudheid waarin heilige teksten zo centraal stonden als die van het vroege jodendom.¹² De tempel van Jeruzalem was niet slechts een cultisch centrum, maar ook een centrum van activiteiten van scribenten.¹³ Ook buiten de tempel moet een actieve praktijk bestaan hebben waarin teksten werden geproduceerd, overgeschreven en geraadpleegd om duidelijk te krijgen wat de God van Israël met zijn volk voor had.¹⁴

Wanneer de christenen als zelfstandige groep opkamen, erven zij uit hun directe culturele omgeving – die primair hellenistisch joods was – de gedachte dat heilige teksten een prominent communicatiemiddel van de door hen vereerde God waren.¹⁵ Zij nemen aldus een bestaande praktijk over, die geresulteerd heeft in de totstandkoming, verspreiding en verering van het meest verkochte en gelezen boek aller tijden: de Bijbel.¹⁶ In deze redevoering wil ik het verschijnsel van heilige teksten in de christelijke traditie op drie manieren bezien. Ik wil allereerst kijken naar het beroep dat de eerste christenen deden op heilige teksten. Wat was voor hen, zo vraag ik, het belang van deze heilige

teksten? In de tweede plaats kijk ik naar de wijze waarop de praktijk van het gebruik van heilige teksten sinds het vroege christendom later, en dan met name in de Reformatie, uitliep op de verering van de Ene Heilige Schrift. Dit doe ik, om vervolgens de tegenreactie vanuit de historische kritiek te kunnen belichten. En ten derde wil ik de vraag stellen hoe zich de geschriften van het vroege christendom, die in geloofsgemeenschappen van vandaag vereerd en gebruikt worden als Heilige Schrift, als het Nieuwe Testament, en breder: als de bijbel, op academische wijze bestudeerd dienen te worden aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit anno 2009.

Voordat ik overga tot een analyse van de genoemde punten, hecht ik eraan eerst kort een definitie te geven van dat begrip 'heilig'.¹⁷ In de taal van het Nieuwe Testament, het Grieks, zijn er diverse woorden die met dit Nederlandse woord worden weergegeven.¹⁸ De verschillende termen komen in uiteenlopende contexten in Griekse geschriften voor als het gaat om kwalificaties van teksten.¹⁹ De grote gemene deler van de genoemde termen is, dat zij uitdrukken dat de zaak waarop dit bijvoeglijk naamwoord betrekking heeft, telkens in relatie staat tot de goden of God. Zo zal ik in mijn rede de term dan ook gebruiken: 'heilige teksten' zijn teksten waarvan mensen geloven dat zij verwijzen naar de goden of naar God. Voor het gemak gebruik ik deze aanduiding als een fenomenologische typering van gezaghebbende teksten ook daar, waar het adjectief 'heilig' in de bronteksten ontbreekt.²⁰

Laten we nu dan allereerst de blik wenden naar het belang van heilige teksten voor de eerste christenen.

1. Heilige teksten bij de eerste christenen

De eerste christenen waren Joden. De afgelopen decennia heeft deze eenvoudige constatering, in combinatie met onze toegenomen kennis van het vroege jodendom, geleid tot een herwaardering van de wijze waarop de eerste christenen zich verhielden tot Joden die Jezus niet aanhingen als de Gezalfde.²¹ In deze herwaardering is steeds scherper naar voren gekomen dat de Christus-beweging van de eerste eeuw zich voor haar geloof in Jezus als de Gezalfde, de Christus, baseerde op de geschriften van de joodse traditie.²² Vooral teksten uit de profeten van het oude Israël, maar ook passages uit de Tora, worden door de volgelingen van Jezus aangehaald om te bewijzen dat hij de gezant van God is wiens komst in de oude boeken voorspeld was. Twee essentiële elementen in het gebruik van heilige teksten door de Christus-beweging verdienen het om kort tegen het licht gehouden te worden. Allereerst is er de overtuiging dat God geacht wordt te spreken via teksten van weleer. En in de tweede plaats is van belang dat de vroege Christus-beweging meende dat God in genoemde teksten sprak over Jezus Christus.

Het eerste punt, dat God geacht werd te spreken via de geschriften van weleer, deelden de eerste christenen met hun joodse omgeving.²³ In de proloog tot de Griekse tekst van de *Wijsheden van Jezus Sirach* (2^e eeuw v.Chr.) meldt de kleinzoon van voornoemde Jezus die de tekst uit het Hebreeuws vertaalde in het Grieks hoe zijn grootvader de boeken van de Wet, de Profeten en de andere Geschriften van Israël placht te lezen.²⁴ Op het moment waarop deze tekst werd geschreven, bestond dus al de genoemde driedeling die uiteindelijk gestalte

zou krijgen in de Tenach, de Hebreeuwse versie van de joodse bijbel.

Een indicatie van de omvang van de canon van de joodse bijbel aan het einde van de eerste eeuw biedt ons de historicus Flavius Josephus in zijn apologetische werk *Tegen Apion* 1:37-43. Josephus spreekt daar van 22 boeken die tezamen de canon uitmaken:²⁵

... οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ
μαχομένων, δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία τοῦ
παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφὴν, τὰ δικαίως
πεπιστευμένα.

... wij hebben dan ook geen duizenden elkaar tegensprekende en met elkaar strijdige boeken, maar tweeëntwintig boeken die een beschrijving bevatten van het geheel van de tijd en terecht geloofd worden.

Het getal van 22 boeken correspondeert met het aantal letters van het Hebreeuwse alfabet, hetgeen zeker geen toeval zal zijn. Volgens de analyse van Vriezen en Van der Woude komt deze canon toch zo goed als overeen met de uiteindelijke canon van de Tenach, de joodse bijbel in het Hebreeuws.²⁶

Overigens werden de gezaghebbende boeken in de joodse traditie in de Grieks-Romeinse periode hier en daar aangeduid als 'heilige boeken', maar dan wel in uiteenlopende bewoordingen. In 1 Makk.12:9 is sprake van τὰ βιβλία τὰ ἅγια, en Josephus spreekt over αἱ ἱερὰ βιβλοι (*Ant. Jud.* XVI,164). Philo gebruikt een veelvoud aan aanduidingen.²⁷

Was tegen het einde van de eerste eeuw van onze jaartelling de canon van de joodse bijbel zo ongeveer

gefixeerd, voor het grootste deel van de beginnende christelijke beweging was de Griekse versie daarvan maatgevend, de Septuaginta.²⁸ Hier en daar wijzen vroegchristelijke teksten erop dat ook geschriften die buiten de uiteindelijke canon van de joodse bijbel en het christelijke Oude Testament gebleven zijn als *1 Henoch* voor de vroege christenen gezag hadden.²⁹

De constatering dat de eerste christenen zich beriepen op teksten die voor hen het spreken van God representeerden, roept de vraag op waarom hun geloof op teksten zou moeten berusten. Wat maakte dat de eerste christenen zich beriepen op teksten van het oude Israël om hun ideeën en hun geloof te legitimeren? Deze vraag brengt mij bij het tweede punt van zojuist: de eerste christenen beriepen zich op de geschriften van het oude Israël om hun geloof te legitimeren dat Jezus de Gezalfde is, de Christus, de Messias.³⁰ Zij plegen een uitleg van de geschriften van de joodse traditie waarin zij een dubbele beweging maken. Enerzijds, en daarmee doen zij hetzelfde als bijvoorbeeld de Essenen van Qumran, plegen zij een actualiserende en soms spiritualiserende lezing van de joodse heilige teksten door deze volstrekt vanuit de actualiteit van hun eigen heden te interpreteren.³¹ Anderzijds, en op dit punt voltrekt zich de breuk met Joden die Jezus niet zien als de Gezalfde gezant van God, staat de actualiserende lezing van Wet, Profeten en andere geschriften bij de eerste christenen na genoeg volledig in dienst van hun geloof in Jezus Christus.³² Het is dit geloof dat zij legitimeren met hun beroep op de heilige teksten van het oude Israël. Voor de eerste christenen is het heilige van deze teksten dus gelegen in het feit dat zij verwijzen naar de God van Israël en zijn voornemen om zichzelf

in Jezus Christus te tonen. Tora, profeten en geschriften werden geacht verwijzingen te bevatten naar Jezus als Gods ultieme gezant. Dit geloof, zo wil het beroep op de heilige teksten van het oude Israël duidelijk maken, is geen nieuwe waarheid, maar heeft hele oude papieren. Dat is van belang, omdat in de oudheid alles wat ‘nieuw’ is automatisch verdacht gevonden werd. Wat goed is, is oud, is het credo in de oudheid.³³

Het is deze gedachte die de achtergrond vormt van pogingen om teksten uit de joodse traditie uit te leggen als betrekking hebbend op Jezus Christus. Dergelijke pogingen zijn reeds in het Nieuwe Testament zelf veelvuldig aanwezig. Vooral de allegorische methode bleek voor een dergelijke uitleg geschikt. Zo betreft Paulus in Gal. 4:21-31 de beschrijving van Abrahams twee zonen uit (vermoedelijk) Gen. 16:15 op het conflict tussen aanhangers van Christus en Joden die Christus niet aanhangen. In een even spectaculaire als wilde allegorese brengt Paulus Hagar in verband met dat deel van Israël dat Christus niet aanhangt, terwijl hij de groep volgelingen van Christus, mede bestaande uit niet-Joden, vertegenwoordigd ziet door Sara. In 1 Kor. 10:1-11 interpreteert Paulus de rots uit Ex. 17:1-7 en Num. 20:1-13 als Christus, waarmee hij wil zeggen dat Christus reeds ten tijde van de tocht van Mozes en het volk Israël door de woestijn maatgevend was. In Heb. 7:1-10 maakt de onbekende auteur van dit geschrift Jezus een ‘hogepriester in de orde van Melchizedek’, waarmee zijn status teruggaat op de vertelling van Genesis, waar Melchizedek Abraham begroet (Gen. 14:18). Een wel zeer bijzonder voorbeeld is te vinden in de *Brief van Barnabas* 9:8. Daar wordt de besnijdenis van de 318 leden van het huis van Abraham (zie Gen. 14:14 en 17:23), opgevat als verwijzing naar Jezus Christus. De redenering gaat als volgt: het getal 318 wordt met de Griekse letters T, I, en H weergegeven. De eerste letter, de Tau (= 300) staat volgens *Barnabas* voor het kruis van Jezus, terwijl de laatste twee letters — Iota en Êta (= 18) — de eerste twee letters van de naam van Jezus zijn. De conclusie is volgens de *Brief van Barnabas* helder: reeds Genesis spreekt over Jezus Christus!³⁴

Het is frappant dat in de geschriften van het vroege christendom dikwijls verwezen wordt naar de heilige

teksten van Israël, maar dat die teksten nimmer gezamenlijk als enkelvoud worden aangeduid. Wanneer het gaat om één concrete passage, wordt in de verwijzing het enkelvoud 'Schrift' (γραφῆ) gebruikt.³⁵ In verwijzingen naar de Schrift in meer algemene zin, zoals in de hedendaagse uitdrukking 'de bijbel zegt...', gebruiken vroegchristelijke auteurs evenwel het meervoud: 'schriften'.³⁶ Slechts in enkele teksten worden die geschriften aangeduid als 'heilig'.³⁷ Over het algemeen gebruiken auteurs dit meervoud zonder nadere kwalificatie.³⁸

Het loont op dit punt in mijn betoog de moeite enkele passages uit vroegchristelijke bronnen nader te bezien, waarin gesproken wordt over heilige teksten en hun betekenis:

1. De openingsverzen van Paulus' brief aan de Romeinen bevatten een korte samenvatting van zijn visie op Jezus. In die samenvatting spreekt Paulus, haast terloops, uit dat het 'evangelie' dat hij brengt 'al bij monde van zijn (= Gods) profeten in de heilige geschriften is beloofd' (ὁ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις; vert. NBV). Hiermee claimt Paulus dat het door hem gebrachte evangelie geen nieuwlichterij is, maar gebaseerd is op hetgeen God zelf via zijn profeten in het verleden heeft aangekondigd. Dat is de boodschap die Paulus hier geeft. Het is frappant dat hij daarbij voor de eerste en ook enige keer in het corpus van zijn brieven de term 'heilige geschriften', of: 'heilige teksten', gebruikt. Paulus' gebruik van met name de profeten van de joodse bijbel wijst erop, dat de aankondiging in Rom. 1:2 geen incidentele opmerking is, maar een kernpunt in Paulus'

visie weerspiegelt: voor hem heeft God via zijn profeten het evangelie van Jezus Christus aangekondigd.³⁹ Het is niet voor niets dat Paulus naar de geschriften van de profeten verwijst als 'heilige teksten'. Zij verwijzen volgens hem naar God en diens plannen met de wereld.

2. Het geloof dat heilige teksten van God komen, wordt expliciet vermeld in 2 Tim. 3:16. Daar spreekt een ons onbekende auteur onder het pseudoniem van Paulus uit: 'Elke schrifttekst is door God geïnspireerd (Grieks: θεόπνευστος) en kan gebruikt worden om onderricht te geven, om dwalingen en fouten te weerleggen, en om op te voeden tot een deugdzzaam leven (...)' (NBV).⁴⁰ Deze gedachte van goddelijke inspiratie van teksten heeft in de loop van de kerkgeschiedenis velen geïnspireerd om de bijbel op te vatten als onfeilbaar, goddelijk boek. Het bracht Augustinus ertoe de bijbel te zien als een boek dat feitelijk geschreven is door de Heilige Geest, die de menselijke schrijvers de woorden zou hebben ingegeven die zij neerschreven.⁴¹ En in de 17e eeuw ontwikkelden calvinisten zelfs een massieve inspiratieleer die bekend zou worden als die van de 'mechanische inspiratie': het was daarbij alsof de bijbel zichzelf geschreven had door en via de Heilige Geest. Ergens in dat proces deden mensen er ook nog toe, maar hun rol was gering.⁴² In 2 Tim. 3:16 is het punt dat gemaakt wordt eigenlijk heel eenvoudig: God is het die de teksten die over Hem spreken adem ingeblazen heeft. Dit element uit de christelijke traditie is bekend als de *theopneustie*.⁴³

3. De brief van Clemens van Rome aan de gemeente in Korinte, bekend als 1 Clemens en geschreven in de jaren 90 van de eerste eeuw, bevat in 45:2 een belangrijke

opmerking over de interpretatie van heilige teksten door de vroege christenen. In het genoemde vers instrueert Clemens de Korintiërs om toch vooral te leven volgens de ‘heilige teksten’. Hij wijst erop dat deze geschriften gerelateerd zijn aan de Heilige Geest:

ἐνκεκύφατε εἰς τὰς ἱερὰς γραφάς, τὰς ἀληθεῖς, τὰς
διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου.

Julie hebben nadrukkelijk gekeken in de heilige geschriften, die waar zijn en die er zijn door de Heilige Geest.⁴⁴

Dezelfde typering komt ook voor in 1 Clem. 53:1:

ἐπίστασθε γὰρ καὶ καλῶς ἐπίστασθε τὰς ἱερὰς
γραφάς, ἀγαπητοί, καὶ ἐγκεκύφατε εἰς τὰ λόγια τοῦ
θεοῦ.

Julie kennen de heilige geschriften, ja zelfs heel goed, geliefden, en julie hebben nadrukkelijk gekeken in de woorden van God.⁴⁵

De vraag waar deze laatste uitdrukking (‘woorden van God’) betrekking op heeft, laat ik hier buiten beschouwing. Hier is van belang dat Clemens twee dingen uitspreekt. Allereerst wijst hij de Korintiërs op de bron van hun kennis, namelijk de ‘heilige geschriften’. Blijkbaar is dit voor hem al een vanzelfsprekende autoriteit waarop hij een beroep kan doen bij zijn poging de Korintiërs te vermanen. In de tweede plaats biedt Clemens hier zicht op de wijze waarop het vroege christendom het gezag van de heilige teksten legitimeerde, waarop men zich beriep: het is, aldus Clemens, de Heilige Geest die via de ‘heilige geschriften’ spreekt tot de lezers. Hier wordt ook de hermeneutiek van de vroegste christenen duidelijk: God

spreekt *vandaag* tot de lezers van de heilige teksten, omdat die teksten *destijds* zijn ingegeven door dezelfde Heilige Geest die tijdens het lezen van vandaag de lezer aanspreekt.⁴⁶ Heilige teksten komen in deze benadering automatisch los te staan van de historische context waarin zij ontstonden en dienen gelezen te worden als een onmiddellijke communicatie van God, via de tekst, met de lezer of hoorder van die tekst.⁴⁷ Augustinus zal later in zijn uitleg van bijvoorbeeld de Psalmen geregeld passages op Christus betrekken met de eenvoudige aanduiding ‘Christus loquitur’: ‘Christus spreekt!’⁴⁸

4. Een laatste tekst die van belang is, is 2 Pet. 3:16. Hier, in vermoedelijk het jongste geschrift uit het Nieuwe Testament — geschreven in het eerste kwart van de tweede eeuw⁴⁹ — verwijst een ons opnieuw onbekende auteur naar de brieven van Paulus. Hij vermeldt, met een eufemisme, dat sommige dingen in die brieven moeilijk te begrijpen zijn. De auteur verwijst naar lieden die Paulus’ ideeën volgens hem verdraaien en voegt daaraan toe: ‘dat doen zij trouwens ook met de overige geschriften’ (NBV). Vermoedelijk wijst deze opmerking erop dat de brieven van Paulus, de geschriften van de joodse bijbel en hoogstwaarschijnlijk ook een of meer van de evangeliën tezamen voor de gemeenschap die dit geschrift produceerde als gezaghebbend golden rond het midden van de tweede eeuw. Zo geeft 2 Petrus dus blijk van een beginnende christelijke canon. Dit is van belang, omdat klaarblijkelijk aan het einde van de eerste en het begin van de tweede eeuw er al een bundeling had plaatsgevonden van geschriften die de zich formerende christelijke godsdienst als gezaghebbend aannam.⁵⁰ Wat hier gebeurt, is een overgang van het gebruik van heilige teksten uit het verleden (de joodse

bijbel, het christelijke Oude Testament) naar een bundeling van teksten uit de begintijd van de christelijke beweging die als gezaghebbend werden toegevoegd aan de reeds bestaande collectie. Deze beweging kun je typeren als het ontstaansproces van het Nieuwe Testament, ja zelfs van de christelijke bijbel als geheel.

Later in de tweede eeuw werd de selectie van gezaghebbende christelijke teksten die werden toegevoegd aan de joodse bijbel (anders gezegd: de omvang van de canon van het Nieuwe Testament) nader bepaald.⁵¹ Deze selectie, zo wordt alom aangenomen, zal gemaakt zijn ter verdediging tegen lieden als Marcion, Valentinus en Basilides, die er zeer specifieke ideeën op nahielden over de vraag welke geschriften wel of niet als gezaghebbend mochten gelden.⁵² De proto-orthodoxie van het christendom koos voor een bundeling van vier evangeliën, het boek Handelingen en de brieven van Paulus in combinatie met een serie andere brieven. De status van het boek Openbaring bleef lang in discussie, evenals die van de brief aan de Hebreeën. Uiteindelijk zou Athanasius pas in 367 voor het eerst de canon van het Nieuwe Testament beschrijven in zijn huidige vorm.⁵³ Dit proces van canonvorming is niets anders dan een proces van selectie van heilige teksten die als gezaghebbend werden beschouwd voor het geloof van de christenen. De geschriften die tot de canon gerekend werden, werden beschouwd als door God geïnspireerd.⁵⁴ Andere geschriften als minder of in het geheel niet. Waar de eerste christenen zich beriepen op de joodse bijbel als bundeling van heilige teksten, daar konden christenen vanaf de tweede eeuw zich ook beroepen op nieuw geschreven teksten en zich bij gelegenheid verliezen in

de discussie welke van de vele nieuw geschreven teksten als gezaghebbend mochten gelden. Hierbij golden als belangrijkste criteria voor opname in de canon uiteindelijk apostoliciteit en orthodoxie.

Overigens ontstaat vroeg in dit proces van canonvorming de term 'Heilige Schrift' in het enkelvoud. Jan Bremmer wijst erop dat deze aanduiding vanaf de apologeet Theophilus in zwang raakt, al blijft zij nog steeds eerder uitzondering dan regel.⁵⁵ Het proces om van 'heilige teksten' te komen tot 'de Heilige Schrift' voltrekt zich evenwel in de vroege kerk en dit proces is van fundamentele betekenis voor de rest van de geschiedenis van de bijbel. In Griekse christelijke geschriften komt de uitdrukking ἡ ἁγία γράφη (ook: ἡ θεία γράφη) in zwang en in Latijnse teksten ontstaat de uitdrukking *sacra scriptura*. Hiernaast blijven aanduidingen in het meervoud bestaan.

Bij de bestudering van de geschriften van het vroege christendom speelt de kwestie van de totstandkoming van de canon een ingewikkelde rol. Lang is het gebruikelijk geweest om de canon te zien als een verschijnsel van later datum dat als het ware door de geschiedenis over de teksten heengelegd is. De geschriften van het Nieuwe Testament zouden geschreven zijn zonder canonieke pretenties. Pas in het latere proces van canonvorming zou deze status aan hen zijn toegekend. Toch is dit te eenvoudig gesteld. De evangeliën van het Nieuwe Testament pretenderen wel degelijk gezagvolle geschriften te zijn waarin wordt vastgelegd dat over Jezus gesproken dient te worden op deze en geen andere wijze.⁵⁶ De brieven van Paulus zijn weliswaar gelegenheidsgeschriften, maar daarmee is niet gezegd dat Paulus voor zijn brieven geen aanspraak op gezag maakte. Dat deed hij wel degelijk, getuige zijn herhaalde beroep op zijn apostolische status (zie bijv. Rom. 11:13; 1 Kor. 9:1-2; 15:9; 2 Kor. 12:12; Gal. 1:17 en de wijze waarop Paulus zichzelf nadrukkelijk als apostel presenteert in Rom. 1:1; 1 Kor. 1:1; 2 Kor. 1:1; Gal. 1:1). Ook de reactie van bijvoorbeeld leden van de gemeente van

Korinte wijst hierop (2 Kor. 10:10). Niet-canonieke geschriften maakten evenzeer aanspraak op gezag en hadden een theologische pretentie — dat de geschriften van het Nieuwe Testament in de canonvorming voor gezaghebbend verklaard werden, betekent niet dat andere geschriften niet dezelfde aanspraak op autoriteit maakten. Wel betekent het, dat deze aanspraak in geringere mate is gehonoreerd. De bewuste keuze in de vroege kerk om deze geschriften wel en andere niet als gezaghebbend te aanvaarden is dus geen *toekennen* van gezag aan de canonieke geschriften, maar het *erkennen* van hun gezagsaanspraken en het *ontkennen* van diezelfde aanspraak van andere geschriften. Het bewijsmateriaal van de handschriften wijst erop, dat vele niet-canonieke geschriften zich in de eerste eeuwen konden verheugen in een grote mate van populariteit. Een voorbeeld bij uitstek hiervan is wel de *Herder van Hermas*, die in nota bene de 4e eeuwse Codex Sinaiticus met de *Brief van Barnabas* aan het Nieuwe Testament is toegevoegd.

Overigens is opmerkelijk dat de manuscripten van het vroege christendom niet bepaald het karakter hebben van officiële, heilige teksten. Met name Harry Gamble heeft erop gewezen dat de teksten van de eerste christenen in privé-bezit geweest moeten zijn en ook hoofdzakelijk door kopiïsten in de particuliere sfeer vermenigvuldigd moeten zijn. Slechts enkele van de bewaarde handschriften dragen de kenmerken van het werk van een professionele scribent. Hiermee is duidelijk, dat de teksten van de eerste christenen in privé-kringen gekopieerd werden.⁵⁷ Opmerkelijk genoeg kenden vele van deze teksten reeds vroeg een grote verspreiding. Later, na de vorming van scriptoria (in ieder geval in Antiochië, Alexandrië en Caesarea en vermoedelijk in veel meer plaatsen waar christenen woonden), werd deze verspreiding min of meer professioneel ter hand genomen.

Laat ik mijn betoog tot hier samenvatten. De beginnende christelijke beweging erft van haar joodse omgeving de verering van de boeken van het oude Israël. Deze boeken, in het leeuwendeel van de Christus-beweging gelezen en vereerd in het Grieks, gelden als de ‘geschriften’, als teksten die God gebruikt heeft als instrument om zijn stem te doen klinken. De belangrijkste boodschap die deze geschriften volgens de eerste christenen bevatten was de aankondiging van

Jezus Christus als ultieme gezant van God. Aldus beroepen de eerste christenen zich dus op teksten om zichzelf en hun geloof te legitimeren. Hun interpretatie van deze teksten is voor hen maatgevend, achten zij in overeenstemming met de intentie die God volgens hen met deze teksten gehad heeft. Hun interpretatie wijst ook uit dat hun geloof in Jezus Christus door God zelf reeds ver van tevoren voorzien was. Feitelijk is het geloof in Jezus Christus in de vroegchristelijke lezing van de joodse bijbel, maar ook in de bundeling van christelijke teksten die uiteindelijk binnen de christelijke traditie gezag zouden hebben, de *norma normans*. Anders gezegd: voor de vroege kerk is het geloof in Jezus Christus is de normerende norm voor de totstandkoming en interpretatie van de christelijke bijbel.

Dat christenen zich beroepen op teksten als centrum van hun geloof en niet op een offercultus heeft niet slechts te maken met het wegvallen van het offer in de joodse godsdienst door de verwoesting van de tempel in 70 n.Chr. Guy Stroumsa heeft erop gewezen dat zich in de eerste eeuwen van onze jaartelling een religieuze aardverschuiving voltrokken heeft.⁵⁸ Waar voorheen het offer gold als het meest centrale punt in de religieuze beleving van mensen (Joden zowel als niet-Joden), verschuift het zwaartepunt in deze eeuwen naar teksten. Stroumsa typeert de Tora voor Joden aldus als een 'draagbaar vaderland', een religieuze *identity marker* die, anders dan het offer, los stond van concrete cultische plaatsen en daardoor de mogelijkheid bood om de eigen traditie mee te nemen naar welke plaats dan ook.⁵⁹ Op dezelfde wijze blijkt de geschiedenis van Jezus van Nazaret, in combinatie met de heilige boeken van

Israël en de geschriften van de apostelen, een draagbare *identity marker*. Waar het offer een cultische fixatie van de religie vraagt, biedt het boek ongekende mogelijkheden tot flexibiliteit. Stroumsa duidt bovendien terecht aan, dat de opkomst van het boek als centraal cultisch verschijnsel in het vroege christendom en het daaraan contemporaine jodendom niet alleen leidde tot flexibilisering van de religie. De combinatie met de opkomst van het lezen-in-stilte bracht ook een verder gaande individualisering van de religie met zich mee. Door de centrale positie van heilige teksten nam religie binnen het christendom een geheel andere gedaante aan dan tot dan toe gebruikelijk was geweest.⁶⁰

2. De ‘Heilige Schrift’ in Reformatie en historische kritiek

Vanaf het allereerste begin beroepen christenen zich dus op heilige teksten en bundelen zij deze als een draagbare *identity marker*. Ook al blijft het meervoud (de ‘Schriften’) gangbaar, toch ontstaat in de vroege kerk een enkelvoudige aanduiding: ‘de Schrift’. Opmerkelijk genoeg is er weinig onderzoek gedaan naar de totstandkoming van de term ‘bijbel’ als enkelvoud. Het Nederlandse woord ‘bijbel’ gaat terug op het Latijnse vrouwelijk enkelvoud *biblia*, hetgeen zelf een letterlijke overzetting is van het Griekse onzijdig meervoud βιβλία (*biblia*; enkelvoud: βιβλίον, *biblion*, ‘boek[je]’). Jan Bremmer wijst er terecht op dat de eerste teksten waarin het Latijnse enkelvoud *biblia* voorkomt, pas dateren uit de 13e eeuw.⁶¹ Tot die tijd staan het enkelvoud ‘Heilige Schrift’ en het meervoud ‘heilige teksten’, ‘heilige schriften’ naast elkaar. Opvallend genoeg wint het

spreeken over de ‘Heilige Schrift’ in het enkelvoud aan populariteit na de wending van Constantijn, die het christendom in 313 (Edict van Milaan) toestond. Een belangrijk onderdeel van Constantijns hervormingen was, dat hij Eusebius van Caesarea opdracht gaf de heilige teksten van het christendom zorgvuldig te kopiëren en te vermenigvuldigen.⁶² Wellicht was het deze hervorming die verder vorm gaf aan de idee van de Heilige Schrift als enkelvoud.

In de Reformatie is het Maarten Luther die vanuit de *sacra scriptura* het principe van *sola scriptura* ontwikkelt:⁶³ de gedachte dat *alleen de Schrift* bron is van het spreken over God.⁶⁴ Luther ziet de eenheid van wat hij noemt ‘de Heilige Schrift’ in het feit dat ook het Oude Testament volgens hem spreekt over Jezus Christus. In de *Vorrede zum Alten Testament* van de Luthervertaling van 1534 wijst Luther op Jezus’ uitspraak in Joh. 5:39:

‘Aber Christus spricht Johannis am funfften: Forschet inn der Schrift denn dieselbige gibt zezeugnis von mir.’⁶⁵

Luther noemt ook een aantal andere teksten die voor hem de eenheid van de Schrift benadrukken en wijst er voortdurend op, dat deze gelegen is in Christus.⁶⁶ Vanuit dit principe vormt Luther een soort canon-in-de-canon, waarmee hij de Schrift als het ware onderwerpt aan zijn christocentrische theologie. Luthers benadering ligt aldus niet ver van de vroegchristelijke nadruk op Christus als de *norma normans* van de Schriften.

De lijn die Luther en andere reformatoren in zijn voetsporen hebben gekozen, is een hele duidelijke:

alleen de Heilige Schrift mag gelden als bron van het spreken over God en die Heilige Schrift is één in haar getuigenis over Jezus Christus.⁶⁷ Waar de vroege kerk in de keuze van de canon nog een zekere mate van pluriformiteit liet zien,⁶⁸ kiest de Reformatie voor een visie waarin de eenheid van de Schrift en ook de waarheid van die eenheid een fundamenteel theologisch punt zijn geworden. Het polyfone getuigenis van de Schriften wordt door Luther, unisono, op een noemer gebracht: het evangelie van de genade van Jezus Christus betuigd in heel de Heilige Schrift.

Luthers principe van *sola scriptura* is overgenomen door de reformator wiens 500e geboortjaar dit jaar herdacht wordt: Johannes Calvijn.⁶⁹ Calvijn verfijnt de ideeën van Luther waar het gaat om de autoriteit van de Schrift. Allereerst benadrukt Calvijn in zijn exegetische werk dat de interpreter moet trachten de intentie van de menselijke auteur van de tekst op het spoor te komen. Het is met name Calvijn die tracht uitleg te plegen waarbij hij de *mens auctoris*, de geest van de auteur van een tekst als richtinggevend ziet.⁷⁰ Daarnaast past Calvijn Luthers principe dat de Heilige Schrift zichzelf uitlegt (*scriptura sui ipsius interpret*) op een iets andere wijze toe. (Dit principe wil zeggen, dat de bijbel geen kerkelijk leergezag behoeft dat de uitleg sanctioneert. In die gevallen waar de betekenis niet vanzelf spreekt, dient de analogie met andere delen van de Heilige Schrift richtinggevend te zijn voor de interpretatie.⁷¹) In zijn analyse verlegt Calvijn het accent van het *solus Christus* van Luther naar een vorm van verbondstheologie: het leidt tot een interpretatie van de bijbel als beschrijving van de geschiedenis van Gods verbond met de mensheid.⁷²

De ideeën van de reformatoren en hun opvolgers, hier vanwege de tijd alleen op hoofdlijnen samengevat,⁷³ leidden uiteindelijk tot een dubbele reactie. De ene kwam van de contrareformatie in de Rooms-Katholieke kerk.⁷⁴ De andere, later, werd geboden door de opkomende historische kritiek.⁷⁵ Een weergave van de contrareformatie gaat het kader van deze rede helaas te buiten en zal ik derhalve dan ook achterwege moeten laten. Waar ik wel naar wil kijken, is de wijze waarop in de historisch-kritische benadering van het Nieuwe Testament en de Bijbel als geheel is omgegaan met de geloofsprincipes van eenheid en waarheid van de Schrift.

De historische kritiek komt op in de 17e eeuw wanneer in Engeland, Nederland, Duitsland en Frankrijk tal van geleerden seculiere principes van tekstuitleg, geërfd van het humanisme, toepassen op de bijbel.⁷⁶ Het 'heilige' van de 'Heilige Schrift' komt onder vuur te liggen. In Engeland valt hierbij te denken aan geleerden als Thomas Hobbes (1588-1679), John Lightfoot (1602-1675), John Locke (1632-1704) en Isaac Newton (1642-1727). Nederlandse exponenten van de historische kritiek zijn Conradus Vorstius (1569-1622), Hugo Grotius (1583-1645), Gerardus Vossius (1577-1645), zijn zoon Isaac Vossius (1618-1689) en Baruch de Spinoza (1632-1677). Van de vele Duitse exponenten van de vroege historische kritiek zijn met name Johann Albrecht Bengel (1687-1752), Johann Jakob Wettstein (1693-1754), Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), Johann Salomo Semler (1725-1791), Johann Jakob Griesbach (1745-1812), Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) en Johann Philipp Gabler (1753-1826) te noemen. Van Franse kant is in de beginperiode met name Richard Simon (1638-1712) van belang geweest.⁷⁷

De opkomst van de historische kritiek in de 17e en 18e eeuw brengt een groot aantal ontwikkelingen als het gaat om de bestudering van de bijbel. De belangrijkste

daarvan behoren nog vandaag tot de basisregels van het vak:

1. Wat in de kerkelijke traditie geldt als geïnspireerde Heilige Schrift wordt in de historische kritiek bestudeerd als een verzameling door mensen geschreven teksten. Deze menselijke teksten spreken zichzelf en elkaar geregeld tegen en bieden geen eenduidig beeld van God, Christus, mens en wereld.
2. De historische kritiek past de methoden van de seculiere filologie toe op teksten die in de traditie gelden als heilig. Er is geen wezenlijk verschil, volgens de historische kritiek, tussen de overlevering van teksten van het Nieuwe Testament en die van bijvoorbeeld Plato en Aristoteles. Dezelfde principes die van toepassing zijn op teksten van pagane auteurs uit de oudheid, gelden ook voor de tekstkritiek en de interpretatie van de bijbel.
3. De canon van het Nieuwe Testament is volgens de historische kritiek bij de bestudering van de geschriften van het vroege christendom niet wezenlijk van belang. Immers, deze geschriften zijn niet als canoniek geschreven. De canonieke status werd hun eerst later verleend en om deze teksten te begrijpen, is de canon niet alleen niet van belang. De canon is zelfs in zekere mate een sta-in-de-weg.⁷⁸
4. Dat de geschriften van het vroege christendom in hun canonieke bundeling in de huidige tijd nog immer als gezaghebbend gelden voor christelijke

geloofsgemeenschappen, is voor de historische kritiek in wezen irrelevant.

Deze schematische en opnieuw, omwille van de tijd, beknopte weergave legt met name de vinger bij het feit dat de historische kritiek zich richtte tegen het zogenaamd ‘dogmatische’ verstaan van de Schrift. Waar de eerste christenen een schriftuitleg pleegden die hoofdzakelijk actualiserend was en, met name door het gebruik van de allegorische uitleg van de Schrift, in principe bijna iedere tekst kon betrekken op de boodschap die die tekst geacht werd te bevatten (namelijk: een verwijzing naar het evangelie van Jezus Christus), was het streven van de historische kritiek er juist op gericht de verschillende teksten waaruit de Heilige Schrift is opgebouwd elk te verstaan vanuit hun eigen veronderstelde historische context van ontstaan. Lag de nadruk in de kerkelijke traditie met name op het ‘nu’ van de betekenis van een tekst — ook bij Calvijn! —, in de historische kritiek kwam de focus geheel te liggen op het ‘toen’. Een tekst dient verstaan te worden op de wijze waarop de eerste hoorders van die tekst ernaar geluisterd zullen hebben.

Dit was het wat Johan Philipp Gabler, de ‘Godfather’ van de bijbelse theologie, beoogde in zijn inaugurele rede van 1787.⁷⁹ Hij nam hiermee het principe van de Schriftuitleg van Calvijn over en boog dit om ter verdediging van de bijbelse theologie als een historische en literaire discipline, onderscheiden van de dogmatische theologie. In de vertaling van collega Arie Zwiep maakt Gabler het volgende onderscheid:⁸⁰

De bijbelse theologie is historisch van aard, doordat ze overlevert wat de gewijde schrijvers over de goddelijke zaken dachten; de dogmatische theologie is daarentegen didactisch van aard, doordat ze leert wat iedere theoloog

overeenkomstig zijn begrip, overeenkomstig de tijdsomstandigheden, de periode, de plaats, de denkrichting, de school en dergelijke aanverwante zaken met het verstand over de goddelijke zaken bedenkt.

Gabler beschouwt de heilige boeken van de bijbel als volgt: zij bevatten tijdgebonden waarheden en eeuwige waarheden en het is de taak van de theoloog onderscheid tussen die beide waarheden te maken.

We moeten het goddelijke zorgvuldig van het menselijke onderscheiden en een onderscheid tussen bijbelse en dogmatische theologie maken. En wanneer we dan terzijde hebben gelegd wat in de heilige boeken alleen maar voor die tijd en die mensen geldt, dan moeten we alleen die voorstellingen die de goddelijke voorzienigheid voor alle tijden en plaatsen wil laten gelden aan de basis leggen van ons wijsgerig denken over religie en zo het domein van de goddelijke en de menselijke wijsheid zorgvuldiger afbakenen.

Gablers onderscheid tussen tijdelijke en eeuwige waarheden valt niet meer te hanteren,⁸¹ maar desondanks is zijn benadering nog steeds van belang. Wat de historische kritiek wil, wat Gabler wil, is de bijbel lezen als een verzameling heilige teksten, geschreven in en voor diverse historische contexten en door die contexten bepaald. Wat in Gablers benadering ook vandaag nog actueel is, is zijn voorstel om de actualiserende lezing van de bijbel (de betekenis voor *nu*) afhankelijk te maken van de historische reconstructie (dus de betekenis voor *toen*). Anders gezegd: een historische reconstructie van de heilige teksten van het christendom is noodzakelijk om te komen tot het verstaan van de boodschap van die teksten vandaag.

De bestudering van de bijbel in het algemeen en het Nieuwe Testament in het bijzonder heeft sinds Gabler een enorme ontwikkeling doorgemaakt.⁸² Met name de opkomst van de bronnenkritiek in de 19e eeuw en de redactie-, traditie- en vormkritiek in de 20e eeuw hebben een verfijnd scala aan methoden opgeleverd. De laatste decennia zijn literatuurwetenschappelijke benaderingen aan de bestaande methoden toegevoegd en aldus beschikt de exegeet van de vroege 21e eeuw over een uitgebalanceerd geheel van benaderingen om de geschriften van het

Nieuwe Testament zowel diachronisch als synchronisch te kunnen analyseren.⁸³ De nadruk daarbij ligt voortdurend op de reconstructie van de betekenisoverdracht van de oorspronkelijke tekst, hoewel de hermeneutische wending de laatste decennia de vraag naar een actualiserende lezing van teksten hernieuwd in de belangstelling gebracht heeft.⁸⁴

Dat ik in dit deel van mijn voordracht de blik heb gewend naar Reformatie en historische kritiek komt voort uit het grote belang van deze twee bewegingen voor de bijbelwetenschap in het algemeen en voor mijn leerstoel in het bijzonder. Met mijn onmiddellijke voorgangers op de leerstoel Nieuwe Testament aan de Vrije Universiteit sta ik bewust in deze dubbele traditie: in de traditie van de Reformatie, maar ook in die van de historische kritiek. Het is vanuit deze beide tradities dat ik mij bezig wil houden met de bestudering van de heilige teksten van het vroege christendom. Genoemde positionering van de leerstoel wil ik graag continueren op een wijze die recht doet aan de uitdagingen waarvoor wij de komende jaren gesteld zijn. Dit brengt mij bij het derde en laatste deel van mijn voordracht.

3. Heilige huisjes van nu

Wie anno 2009 het ambt van hoogleraar Nieuwe Testament aanvaardt, staat — dat moge uit het voorgaande blijken — in een lange en eerbiedwaardige geleerde traditie. In tegenstelling tot de oudheid heeft onze cultuur echter meer waardering voor het vluchtige van het nieuwe. ‘Oud’ wordt maar al te vaak geassocieerd met ‘voorbij’, ‘achterhaald’ en ‘uit de tijd’. Het is dan ook van belang om bij het aanvaarden van deze leerstoel in te gaan op de uitdagingen van de 21e

eeuw. Ik zie daar drie in het bijzonder voor mij opdoemen, die ik zou willen benoemen als heilige huisjes. Deze aanduiding kies ik bewust omdat in het spreekwoord deze vaststaande objecten omver getrokken dienen te worden.

Heilig huisje nummer één is de gedachte dat de Heilige Schrift het geïnspireerde en onfeilbare Woord van God is en om die reden geen object van historisch-kritisch onderzoek zou mogen zijn. Deze gedachte kwam met name op in de verdediging van de calvinistische orthodoxie tegen de historische kritiek. Zij vindt haar wortels in de wens de bijbel te beschouwen als bron van openbaring en verdedigt de bijbel derhalve tegen een historisch-kritische analyse. Sporen van deze gedachte doortrekken ook vandaag nog sommige delen van de theologie. De keuze om theologisch belang toe te kennen aan de bijbel als bron van spreken over God wordt evenwel in het geheel niet bedreigd door de wetenschappelijke, historisch-kritische analyse van diezelfde bijbel. In tegendeel: wil de theologie in het forum van de wetenschappen kunnen meespreken, dan zal de bijbelwetenschap het object van haar werk aan de kritiek van de menselijke rede dienen te onderwerpen. Een gezonde, historisch-kritische analyse van de bijbel is geen bedreiging voor het beoefenen van de theologie, maar dient juist daarvan een startpunt te zijn.

Als tweede heilige huisje zou ik de tegenovergestelde positie willen typeren, waarin alleen een zogenaamd neutrale, godsdienstwetenschappelijke bestudering van de bijbel verantwoord geacht wordt. Volgens deze visie zou de bijbel alleen zo bestudeerd mogen worden als ook bijvoorbeeld de *Republiek* van Plato en de *Ethiek*

van Aristoteles object van onderzoek zijn. De ontwikkeling van de afgelopen jaren in Nederland is er een geweest waarin het accent is verschoven van de traditionele theologie naar de godsdienstwetenschap.⁸⁵ Theologie in de zin van levensbeschouwelijk verankerde bestudering van geloof en geloofsinhouden lijkt uit de mode. Hier wordt de culturele onderwaardering van een oud verschijnsel pijnlijk tastbaar.

Desondanks: al dient de bestudering van de bijbel in haar geheel en van het Nieuwe Testament in het bijzonder te beginnen bij een godsdiensthistorische en filologische analyse, een *theologische* faculteit dient verder te gaan dan dat. De canon was ten tijde van het ontstaan van de geschriften van het Nieuwe Testament nog non-existent, in de doorwerking van deze geschriften is de canon wel degelijk van belang. Hier, aan onze faculteit, dient de bestudering van het Nieuwe Testament plaats te vinden vanuit het bewustzijn dat deze geschriften, deze tekst niet slechts een product van de geschiedenis is, maar voor mensen van vandaag een levende tekst is met betekenis voor het nu. De heilige teksten van vroeger zijn ook een gezaghebbende tekst voor velen vandaag. Binnen een theologische faculteit behoort het gesprek over de actuele betekenis van het Nieuwe Testament wel degelijk tot de taak van de exegeet en niet slechts tot die van de dogmaticus of de praktisch theoloog.

Heilig huisje nummer drie is de gedachte dat voor de christelijke heilige Schrift andere methoden en normen zouden gelden dan voor andere heilige boeken. De grote diversiteit van christelijke groepen, de

aanwezigheid van islamitische theologen en de aangekondigde komst van hindoes en hopelijk ook boeddhisten naar onze faculteit maakt haar tot een proeftuin. Daarbij valt te hopen dat ook de joodse traditie aan onze instelling verbonden zal raken. Aan de theologische faculteit van de Vrije Universiteit wordt bij uitstek zichtbaar dat de bestudering van de bijbel tegenwoordig in een interreligieuze context plaats vindt. Daarom is het van belang vanuit de bestudering van de bijbel regels te ontwikkelen voor de bestudering van heilige teksten in het algemeen. Deze regels dienen, wat mij betreft, van toepassing te zijn niet slechts op de studie van de christelijke bijbel, maar ook op die van de joodse bijbel en andere gezaghebbende teksten uit de joodse traditie. En ook bij de bestudering van de Koran dienen dezelfde, kritische wetenschappelijke regels gehanteerd te worden. Heilige teksten zijn door mensen geschreven en daarmee zijn het menselijke teksten. Dit geldt voor de joodse en de christelijke bijbel, maar ook voor de Koran en andere heilige teksten. Alleen op deze fenomenologische basis maakt een interreligieus gesprek over heilige teksten enige kans van slagen. Dit interreligieuze gesprek zullen wij aan onze faculteit dienen te voeren. Het huis waarin de verschillende tradities bij elkaar komen kent vele kamers, maar zonder gemeenschappelijke woonkamer verliest het zijn karakter van een woning. Het zoeken naar de inrichting van de gemeenschappelijke woonkamer is maatschappelijk en academisch gezien van groot belang.

Bij de bestudering van het Nieuwe Testament wil ik mij er voluit rekenschap van geven dat de teksten waarmee ik werk niet slechts product van menselijke geschiedenis zijn, maar tot op de dag van vandaag ervaren worden als

bronnen van goddelijke openbaring. De juiste academische houding om deze teksten te bestuderen wordt gevormd door een combinatie van distantie en engagement. Als exegeet sta ik bewust geëngageerd in de traditie die uitspreekt dat het Nieuwe Testament gezag heeft en toch een ander object van onderzoek is dan bijvoorbeeld de Odyssee van Homerus. Anders dan dit prachtige epos is het Nieuwe Testament vandaag nog steeds maat- en richtinggevend voor geloofsgemeenschappen en voor de levens van individuele gelovigen. Tegelijk dient dit engagement gecombineerd te worden met een kritische distantie: het is van belang om teksten die ons vanuit bijvoorbeeld de liturgische traditie zeer vertrouwd zijn, te lezen in hun context van ontstaan en op afstand te plaatsen. Juist deze afstand leidt ertoe dat oude woorden opnieuw zullen spreken tot mensen van de 21e eeuw. Een dergelijke houding van geëngageerde distantie is naar mijn mening ook de beste waarborg voor een interreligieus gesprek op academisch niveau.

Afronding

In mijn rede hoop ik getoond te hebben, dat een analyse van het Nieuwe Testament als gezaghebbende tekst dient te beginnen bij een godsdiensthistorische en filologische benadering. Om de geschriften van het vroege christendom te begrijpen, dienen wij deze in hun context van ontstaan te situeren en van daaruit te bestuderen. De regels van de historische kritiek zijn hierbij onveranderd vruchtbaar. Een tweede punt dat bij de bestudering van de genoemde teksten van belang is, is te bezien welke doorwerking zij gehad hebben. Welke rol hebben zij gespeeld in de geschiedenis van

kerk, theologie en cultuur? Het derde punt dat ik heb willen maken is, dat deze teksten in de *theologische* context van vandaag bestudeerd dienen te worden vanuit een *antropologisch* gezichtspunt: het zijn menselijke teksten die uitspraken over God, mens en wereld doen. Tenslotte dient verdisconteerd te worden dat deze teksten ook nu nog functioneren als teksten met een aanspraak op gezag.

Overigens valt de benadering die ik voorsta — het zij me vergund vanaf deze plek even reclame te maken — grotendeels samen met de opzet die gehanteerd zal worden bij een groot project dat ik samen met collega Paul van Geest van het Centrum voor Patristisch Onderzoek de komende jaren zal gaan uitvoeren. Het is met gepaste trots dat ik u kan aankondigen dat wij gezamenlijk als *editors-in-chief* vanuit de Vrije Universiteit verantwoordelijk zullen zijn voor de *Brill Encyclopedia of Early Christianity*. Nadere details hierover zult u spoedig vernemen, maar ik kan u verklappen dat in dit werk vele onderzoekers van over de hele wereld zullen schrijven over vroegchristelijke auteurs, hun teksten, hun ideeën en de doorwerking daarvan, en dit alles uiteindelijk met het oog op de theologische actualiteit. Mocht u zich willen aanmelden als schrijver, of liever nog: koper, van dit project, dan horen wij natuurlijk graag van u.

In zijn analyse van het begrip ‘scripture’ stelt de Finse theoloog Heikki Räisänen: ‘Scripture is a “relational concept”: a work cannot function as scripture without a community which considers it holy.’⁸⁶ Bij de bestudering van het Nieuwe Testament dient deze observatie verdisconteerd te worden. Het betekent

enerzijds dat de geschriften van het Nieuwe Testament bestudeerd moeten worden als geschriften die aanspraak maken op gezag en dat ook in heel hun geschiedenis gedaan hebben. Het betekent anderzijds dat deze bestudering plaats moet hebben in een, hopelijk vruchtbare, dialoog met de leesgemeenschappen van vandaag die deze bundeling geschriften ook nu aanvaarden als gezaghebbende tekst. Die dialoog dient zich bovendien uit te strekken tot leesgemeenschappen die andere geschriften als heilig beschouwen.

Dankwoord

Aan het einde van deze redevoering gekomen spreek ik graag een woord van dank uit. Allereerst dank ik het College van Bestuur en het bestuur van de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit voor het in mij gestelde vertrouwen. Het is mij een eer en een opdracht op deze leerstoel, binnen deze universiteit, mijn vak te mogen uitoefenen. Ik dank mijn beide promotoren voor de scholing die zij mij gegeven hebben. Hooggeleerde Marinus de Jonge: uw betrokkenheid, uw visie en de richting van uw denken zijn van blijvende betekenis voor mij. Hooggeleerde Henk Jan de Jonge: uw scherpe adelaarsblik kijkt nog dagelijks over mijn schouder mee bij mijn werk, ook al zal de uitkomst daarvan soms verschillen van hetgeen u wenselijk acht. Hooggeleerde Pieter van der Horst: het jaar dat ik bij u in Utrecht mocht werken, was het jaar waarin ik voor het eerst de docent in mij ontdekte. Ik dank u voor de kans die u mij daarmee geboden hebt. Ik dank mijn collega's aan wat nu is de Protestantse

Theologische Universiteit voor de goede jaren die ik in uw midden heb doorgebracht. Hooggeleerde Riemeer Roukema: in u dank ik alle collega's van de PThU voor het vele dat ik geleerd heb in de tijd dat wij hebben samengewerkt. Dan de collega's van het Departement voor Godsdienstwetenschappen van de Faculteit Geesteswetenschappen van de Universiteit Leiden — hooggeleerde Jürgen Zangenberg: in u dank ik de genoemde collega's voor het positieve werkklimaat dat ik in de afgelopen jaren in Leiden opnieuw heb ondervonden. Hooggeleerde Paul van Geest, hooggeschatte collega's van Brill — Loes Schouten en Jan Peter Wissink: ik verheug mij op de jaren van intensieve samenwerking die wij voor ons hebben liggen, vooral, maar hopelijk niet alleen, in het kader van de *Brill Encyclopedia of Early Christianity*. Hooggeleerde Tjitze Baarda: het vervult mij met gepaste trots mij in zekere zin uw academische kleinkind te mogen noemen. Hooggeleerde Martin de Boer, zeer geleerde collega's Jan Krans, Peter-Ben Smit en Arie Zwiep: mijn vak in uw midden te mogen uitoefenen is mij een voorrecht. Ik hoop mij langdurig in uw collegiale en vriendschappelijke aanwezigheid te mogen verblijden en verheug mij op de vele mooie activiteiten die wij gezamenlijk op ons vakgebied zullen kunnen ontplooien. Zo verheug ik mij ook op de samenwerking met de overige leden van het wetenschappelijk personeel van onze faculteit. Dames en heren leden van het ondersteunend en beheerspersoneel: zonder u zou onze faculteit niet overleven. Ik zie uit naar voortzetting van onze samenwerking, die ik in de afgelopen maanden reeds als bijzonder positief heb ervaren. Dames en heren studenten: u bent het om wie de universiteit draait. Uw

kritische vragen, uw enthousiasme voor de theologie en uw betrokken inzet maken het werk van een docent meer dan de moeite waard. Ik span mij er graag voor in u ertoe te brengen dat u zich inspent.

Dan als afsluiting enkele woorden tot de mensen die het dichtst bij mij staan. Liesbeth, ik dank je voor de vele jaren van steun en stimulans en voor het feit dat we in een nieuwe levenssituatie deze dag toch met elkaar kunnen vieren. Esther en Martin: jullie dank ik dat jullie me dagelijks bij het gewone, het echte leven betrekken. De veerkracht die jullie de afgelopen jaren getoond hebben, is mij een blijvend voorbeeld. Martin: ik ben ervan overtuigd dat je goed bezig bent en zo meteen een mooie tweede helft van je middelbare schooltijd tegemoet gaat. Esther: ik feliciteer je van harte vanaf deze plek met het feit dat je nu net je eindexamen gymnasium behaald hebt. Ingrid: jou dank ik dat je in mijn leven gekomen bent en de zon doet schijnen!

Tenslotte: ik draag deze redevoering op aan de nagedachtenis van drie mensen — mijn ouders en mijn zuster. Ik noem hun namen met liefde, respect en dankbaarheid: Bert Johannes Lietaert Peerbolte (1908-1985), Johanna Lietaert Peerbolte-van den Bergen (1925-1978) en Ankie Sneepe-Lietaert Peerbolte (1945-1998). Zij hebben mij reeds op jonge leeftijd gestimuleerd om de weg te gaan die mij tot hier heeft gebracht. Hun nagedachtenis zij blijvend tot een zegen.

Ik heb gezegd.

¹ Delen van deze tekst zijn uitgesproken als inaugurele rede op 24 juni 2009.

² Tacitus, *Jaarboeken* XV,44. Gebruikte uitgave: Tacitus, *Jaarboeken (Ab excessu divi Augusti Annales)*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door dr. J.W. Meijer (Baarn: Ambo, 1990).

³ Voor de Sibyllijnse Orakels, zie met name A. Kurfes, J.-D. Gauger, *Sibyllinische Weissagungen* (Tusculum; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998) en de daar geboden analyse (332-448). Of spreuken van de Sibylle van Rome in deze verzameling overgeleverd zijn, is zeer de vraag.

⁴ De kern van *religio* in de Romeinse samenleving is, dat de goden de eer dienen te krijgen die zij verdienen. Een heldere beschouwing biedt Robert Muth, 'Vom Wesen römischer "Religio"', in: ANRW II 16/1 (Berlijn, New York: De Gruyter, 1976), 290-354, in het bijzonder 338-353. Kernachtige typeringen van de Romeinse opvattingen van religie biedt Cicero in zijn *De natura deorum* I,14 (*pietas, sanctitas* en *religio* als drie kernthema's); I,116 (*sanctitas autem est scientia colendorum deorum* — 'devotie is namelijk de kennis hoe je de goden op de juiste wijze moet vereren'); vgl. II,72.

⁵ Soortgelijke gevallen uit de Grieks-Romeinse oudheid worden beschreven door John F.A. Sawyer, *Sacred Languages and Sacred Texts* (RFCC; London, New York: Routledge 1999), 152-155.

⁶ Een beknopt overzicht biedt Mary Beard, 'Writing and Religion', in: Sarah Iles Johnston (ed.), *Religions of the Ancient World. A Guide* (Cambridge, London: Harvard University Press, 2004), 127-138; zie ook Sawyer, *Sacred Languages and Sacred Texts*. De geschiedenis van de aanduidingen 'heilig boek', 'heilige teksten/geschriften' e.d. wordt nauwkeurig beschreven door Jan Bremmer, 'From Holy Books to Holy Bible. An Itinerary from Ancient Greece to Modern Islam via Second Temple Judaism and Early Christianity', in: M. Popović

(red.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism: Proceedings of the Groningen Qumran Institute Symposium, 28-29 April 2008* (SJSJ; Leiden, Boston: Brill, 2009) [bij het ter perse gaan van deze tekst nog niet verschenen]. Ik dank collega Bremmer zeer dat hij me de tekst van zijn bijdrage nog voor publicatie tot mijn beschikking heeft gesteld.

⁷ Sawyer, *Sacred Languages and Sacred Texts*, 153, beschrijft nauwkeurig het proces van raadplegen van de *quindecimviri* die in tijden van crisis de Sibyllijnse orakels te Rome moesten raadplegen; zie D. Magie (ed.), *Scriptores Historiae Augustae* (LCL; Cambridge: Harvard University Press, 1979-1982), *Aurelianus* 18,5-20,8.

⁸ Zie de bespreking in Johnston, *Religions of the Ancient World*, 623-626 (lit!).

⁹ Idem, 633-637 (lit!).

¹⁰ De figuur van Orfeus was ook in joodse kring populair; vgl. Carl R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, vol. IV: Orphica* (Texts and Translations 40; Atlanta: Scholars Press, 1996). Zie ook Bremmer, 'From Holy Books to Holy Bible', § 1 'Ancient Greece'.

¹¹ Een bespreking van de verhouding van de Grote Magische Papyrus van Parijs tot de bijbel biedt Pieter W. van der Horst, 'The Great Magical Papyrus of Paris (PGM IV) and the Bible', in: Michael Labahn, Bert Jan Lietaert Peerbolte (red.), *A Kind of Magic. Understanding Magic in the New Testament and its Religious Environment* (LNTS 306; London, New York: 2007), 173-183 (lit!). Een magische tekst met liturgische functie is de zogenaamde 'Mithras liturgie': H.D. Betz, *The "Mithras Liturgy". Text, Translation, and Commentary* (STAC 18; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003). Een inleiding in de problematiek van bijbel en magie biedt Bert Jan Lietaert Peerbolte (red.), *De magische wereld van de bijbel* (Zoetermeer: Meinema, 2007).

¹² Zie m.n. M.D. Goodman, 'Texts, Scribes and Power in Roman Judea', in: Alan K. Bowman, Greg Woolf (eds.), *Literacy and Power in the Ancient World* (Cambridge: Cambridge

University Press, 1994), 99-108; Richard A. Horsley, *Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea* (Louisville, Londen: Westminster John Knox Press, 2007); Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge, Londen: Harvard University Press, 2007).

¹³ 2 Macc. 1:18-2:18 beschrijft hoe in de tempel van Jeruzalem een bibliotheek van gezaghebbende geschriften bewaard werd, die door Judas de Makkabeeër opnieuw bijeen gebracht werd. Voor de rol van scribenten bij de totstandkoming van de Hebreeuwse bijbel, zie Van der Toorn, *Scribal Culture*.

¹⁴ Het is met name de bibliotheek van Qumran die hiervan vele voorbeelden geeft, maar ook andere geschriften uit het Palestina van de Grieks-Romeinse tijd wijzen hierop. Een handzaam overzicht biedt James C. VanderKam, *An Introduction to Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 73-173.

¹⁵ Vgl. Albert C. Sundberg, Jr., *The Old Testament of the Early Church* (Cambridge MA: Harvard University Press; Oxford: Oxford University Press, 1964), voor een beschrijving van de Septuaginta als de verzameling gezaghebbende teksten voor het vroege christendom. Een pleidooi om de christelijke bijbel opnieuw op de tekst van de Septuaginta te baseren in plaats van op de Masoretische Hebreeuwse tekst voert Mogens Müller, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (JSOTSS 206; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

¹⁶ Dit punt wordt helder geanalyseerd door Julio Trebolle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible* (Leiden, etc: Brill; Grand Rapids, etc: Eerdmans, 1998), passim, en 53-141 in het bijzonder (over de in de eerste eeuw bestaande praktijk van het vervaardigen en interpreteren van teksten). Een beknopte, ietwat populaire beschrijving van de totstandkoming en interpretatie van de bijbel biedt Karen Armstrong, *The Bible. A Biography* (New York: Grove Press, 2007) [Nederlands: *De Bijbel* (Amsterdam: Mets&Schilt, 2007)].

¹⁷ De klassieke definitie van het heilige geeft Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: Beck, 2004 [= nadruk van oorspronkelijke uitgave, 1917]). Otto definitieert het heilige hierin als ‘het numineuze’ (datgene wat verwijst naar het *numen*, ‘het goddelijke’).

¹⁸ De desbetreffende Griekse woorden, voorzien van de belangrijkste betekenissen die het woordenboek van Liddell, Scott & Jones van deze woorden biedt: ἅγιος (*hagios*): ‘devoted to the gods’; ἁγνός (*hagnos*): ‘pure, chaste, holy’; ἱερός (*hieros*): ‘supernatural, consecrated, hallowed, holy’; ὁσίος (*hosios*): ‘hallowed, sanctioned by the law of God or nature’ — H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

¹⁹ Opmerkelijk is dat in christelijke teksten vanaf het begin het adjectief ἅγιος voorkomt, terwijl bijvoorbeeld Philo van Alexandrië bij zijn spreken over heilige teksten juist ἱερός gebruikt; zie Bremmer, ‘From Holy Books to Holy Bible’.

²⁰ Voor een analyse van de terminologie verwijs ik graag naar Bremmer, ‘From Holy Books to Holy Bible’.

²¹ De afgelopen jaren is de traditionele visie op het uiteengaan van Joden en christenen hevig bekritiseerd. Was het voorheen gebruikelijk te denken dat deze *parting of the ways* plaatsgevonden had aan het einde van de eerste eeuw, vele auteurs betogen nu dat dit eerst veel later geschiedde. Zie m.n. Daniel Boyarin, *Border Lines. The Parition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004) en ook James D.G. Dunn, *The Parting of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (Londen: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1991).

²² De verschillende interpretaties van Jezus’ optreden en de legitimaties daarvan op grond van de joodse bijbel zijn door Marinus de Jonge in vele publicaties beschreven. Zie onder meer zijn *Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1988);

Jezus als Messias. Hoe Hij zijn zending zag (Boxtel: Katholieke Bijbelstichting, 1990); en *God's Final Envoy. Early Christology and Jesus' Own Vision of His Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

²³ Treballe-Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, 128-130, wijst op de analogie met de Bhagavadghita en Mesopotamische heilige boeken die pretenderen 'hemelse boeken' te zijn: 'This concept was passed on to Judaism, Christianity, and Islam' (129). Het heeft er de schijn van dat deze verklaring een te simpele is.

²⁴ In de proloog schrijft de kleinzoon van Jezus Sirach over hem dat zijn 'grootvader (...) de Wet, de profeten en de andere geschriften van onze voorouders diepgaand had bestudeerd en daarin een grondig inzicht had verworven' (NBV).

²⁵ Tekst Loeb Classical Library; vertaling LP.

²⁶ De inleiding van Vriezen en Van der Woude vermeldt hier ook 4 Ezra 14, waar sprake is van het feit dat Ezra 94 boeken gedictieerd zou hebben aan vijf scribenten. Dit dicteren zou geïnspireerd zijn geweest door de Heilige Geest. Van de 94 boeken zouden er 24 aan de openbaarheid prijsgegeven zijn en 70 verborgen gebleven zijn. Het aantal van 22 boeken dat Josephus noemt, is volgens Vriezen en Van der Woude verkregen 'doordat de boeken Samuël, Koningen en Kronieken alsmede die van de Kleine Profeten als één geschrift werden beschouwd en Ruth met Richteren benevens Klaagliederen met Jeremia verbonden werd.' Zie Th.C. Vriezen, A.S. van der Woude, *Oudisraëlitische en vroegjoodse literatuur* (Kampen: Kok, 10e druk, 2000), 62-63. Over de canon van het Oude Testament, zie hieruit pp. 57-70 en verder: J. Barr, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism* (Oxford: Oxford University Press, 1983); R.T. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism* (London: SPCK, 1985); Treballe-Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, 148-257.

²⁷ Zie voor de exacte gegevens Bremmer, 'From Holy Books to Holy Bible', § 3 'Second Temple Judaism'.

²⁸ Dit leidde tot de ‘annexatie’ van de Septuaginta door de opkomende christelijke beweging; vgl. Martin Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the Problem of its Canon* (Edinburgh, New York: T&T Clark, 2002).

²⁹ Bekend zijn de overeenkomsten met *1 Henoch* in de brief van Judas (vgl. Jud. 6, 14, 16), maar het register van Nestle-Aland 27 bevat ook verwijzingen naar *Jubileëen*, het *Martyrium van Jesaja*, de *Psalmen van Salomo*, de *Hemelvaart van Mozes*, de *Apocalypse van Baruch*, de *Apocalypse van Elia* (dubieus), de *Testamenten van de Twaalf Patriarchen* en *Het Leven van Adam en Eva*. Bij de laatste drie geschriften is evenwel aannemelijk dat in de huidige vorm niet bekend waren aan de auteurs van het Nieuwe Testament, eenvoudig omdat hun huidige vorm toen nog niet bereikt was. Zie M. de Jonge, ‘The Authority of the “Old Testament” in the Early Church: The Witness of the “Pseudepigrapha of the Old Testament”’, in: J.-M. Auwers, H.J. de Jonge (red.), *The Biblical Canons* (BETL 163; Leuven: University Press/Peeters, 2003), 459-486.

³⁰ Marinus de Jonge heeft er bij herhaling terecht op gewezen dat ‘“messiaanse” aanduidingen niet niet beschouwd kunnen als vastgelegde (en dus “vastleggende”) concepten. Binnen zekere grenzen zijn zij vloeiend en aanpasbaar, en passen zij bepaalde schriftuurlijke en traditionele ideeën toe op een specifieke situatie of een specifieke persoon.’ Citaat uit *Jezus als Messias*, 109. Zie over deze kwestie ook James D.G. Dunn, *Jesus Remembered* (Christianity in the Making 1; Grand Rapids MI, Cambridge UK: Eerdmans, 2003), 615-762.

³¹ De belangrijkste voorbeelden van een dergelijke uitleg van profetische teksten zijn te vinden in de *peshet*-geschriften van Qumran; zie F. García Martínez, A.S. van der Woude, *De Rollen van de Dode Zee. Ingeleid en in het Nederlands vertaald*, deel 2 (Kampen: Kok, 1995), 194-240. Een bespreking biedt collega Arie Zwiep in zijn nieuw te verschijnen boek *Tussen tekst en lezer. Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek*, deel 1: *De vroege kerk – Schleiermacher*, hoofdstuk hoofdstuk 2, § 8.

Bij het ter perse gaan van deze redevoering was dit werk nog slechts als typoscript voorhanden.

³² Een lang geschrift, dat in zijn geheel beoogt duidelijk te maken dat Joden hun eigen geschriften onjuist interpreteren, omdat zij de verwijzingen naar Jezus Christus niet wensen te onderkennen, is Justinus Martyr's *Dialog met Trypho*; voor de tekst, zie Philippe Bobichon, *Justin Martyr: Dialogue avec Tryphon. Édition critique* (Paradosis 47; Fribourg: Academic Press Fribourg, 2003). Ook in het zeer waarschijnlijke geval dat deze hele dialoog fictief is, zullen de thema's van het gesprek wel degelijk de werkelijke discussies tussen Joden en christenen weerspiegelen.

³³ Dit blijkt met name uit de positieve lading die het woord ἄρχαῖος in de Griekse oudheid heeft: het staat voor 'respectabel' en 'gerenommeerd'; vgl. Liddell, Scott, Jones, *Dictionary s.v.*

³⁴ Voor een beschrijving van deze en andere vormen van vroeg-christelijke hermeneutiek, zie Zwiep, *Tussen tekst en lezer*, hoofdstukken 1-3. Het voorbeeld uit *Barnabas* noemt Zwiep in hoofdstuk 3.

³⁵ Hier wordt het enkelvoud γραφή gebruikt als 'schriftpassage': Mar. 12:10; Luc. 4:21; Joh. 2:22; 7:38, 42; 10:35; 13:18; 17:12; 19:24, 28, 36-37; 20:9; Hand. 1:16; 8:32, 35; Rom. 4:3; 9:17; 10:11; 11:2; Gal. 3:8, 22; 4:30; 1 Tim. 5:18; 2 Tim. 3:16; Jac. 2:8, 23; 4:5; 1 Pet. 2:6; 2 Pet. 1:20. Zie in het bijzonder Joh. 19:37, waar de uitdrukking ἑτέρα γραφή ('een andere passage') voorkomt. In niet-canonieke bronnen is het beeld (uiteraard) hetzelfde: *Barnabas* 4:7, 11; 5:4; 6:12; 13:2; 16:5; 1 *Clemens* 23:3, 5; 34:6; 35:7; 42:5; 62:2; 2 *Clemens* 2:4; 6:8; 14:1, 2; *Hermas Visio* II,2.

³⁶ Zie ook Trebelle-Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, 129: 'In the NT, the plural term "Scriptures" is used to refer to "Sacred Scripture" or the Bible, and the singular "Scripture" to refer to a particular passage'. Trebelle-Barrera noemt als voorbeeld de verwijzing naar Jes. 61:1-2 in Luc. 4:21.

³⁷ Zie de analyse van Bremmer, 'From Holy Books to Holy Bible', § 4 'Early Christianity'.

³⁸ Aldus ook Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture*, 105: "The Scriptures" (αἱ γραφαί) are mentioned quite self-evidently and without further qualification'. Voor vroeg-christelijke voorbeelden, zie Matt. 21:42; 22:29; 26:54, 56; Mar. 12:24; 14:49; Luc. 24:27, 32, 45; Joh. 5:39; Hand. 17:2, 11; 18:24, 28; Rom. 1:2; 15:4; 16:26; 1 Kor. 15:3-4; 2 Pet. 3:16. Ook hier is buiten-canoniek bewijsmateriaal: 1 Clemens 45:2; 53:1 (zie beneden).

³⁹ Een goede analyse biedt Ross J. Wagner, *Heralds of the Good News. Isaiah and Paul "In Concert" in the Letter to the Romans* (SNT 101; Leiden, etc.: Brill, 2002).

⁴⁰ De *Naardense Bijbel* vertaalt hier: 'Alle Schriftwoord is van God doorademd...'; Statenvertaling: 'Al de Schrift is van God ingegeven'.

⁴¹ Voor een bespreking van de hermeneutiek van Augustinus, zie Zwiep, *Tussen tekst en lezer*, hoofdstuk 5: 'De Latijnse kerkvaders'. Een inleiding op Augustinus als lezer biedt Brian Stock, *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation* (Cambridge MA, London: Harvard University Press, 1996). Over inspiratie zie 193-194.

⁴² Zie de bespreking in Zwiep, *Tussen tekst en lezer*, hoofdstuk 8: 'Tussen Reformatie en Verlichting'.

⁴³ Kort en krachtig besproken door Alister E. McGrath, *Christian Theology. An Introduction* (Oxford, Malden MA: Blackwell, 2e dr., 1997), 210-213, 286-287.

⁴⁴ Tekst uit Clemens von Rom, *Epistola ad Corinthios – Brief an die Korinthe. Übersetzt und eingeleitet von Gerhard Schneider* (FC 15; Freiburg, etc.: Herder, 1994). Vertaling LP.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ In Hand. 1:16 spreekt Petrus de omstanders in Jeruzalem toe en legt hun uit dat het de Heilige Geest was die bij monde van David gesproken had over Jezus. Dit is ook de wijze waarop de auteur van Hebreëen bijvoorbeeld een serie citaten uit Tora en Psalmen inleidt: 'zoals de Heilige Geest zegt...' (Hebr. 3:7). Zie

ook bijv. Mar. 12:35-37 en de parallel in Mattheüs 22:41-45 (in de parallel bij Lucas 20:41-44 ontbreekt de vermelding van de Geest).

⁴⁷ In de geest van deze gedachte formuleerde het Tweede Vaticaanse Concilie de werking van de Schrift: *Dei Verbum* 10-12.

⁴⁸ Zie bijv. *In Psalmos* 30,4 en 140,3.

⁴⁹ Voor inleidingsvragen en datering van 2 Petrus, zie Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB; Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 3e druk, 1999), 437-445.

⁵⁰ Een goede beschrijving van de totstandkoming en verspreiding van deze literatuur biedt Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts* (New Haven, London: Yale University Press, 1995), 82-143.

⁵¹ Daarbij moet aangetekend worden dat het proces van totstandkomen van de canon zich globaal in drie eeuwen voltrokken heeft. Ook aan het einde van dat proces was het nog niet zo, dat alle orthodoxe christenen overal dezelfde canon hanteerden.

⁵² Zie de klassieke bespreking door Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 39-112. Voor de verschillende niet-orthodoxe stromingen in de tweede eeuw, zie Antti Marjanen, Petri Luomanen (red.), *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"* (SVigChr 76; Leiden, Boston: Brill, 2005).

⁵³ Zie Metzger, *Canon*, 209-217.

⁵⁴ Metzger, *Canon*, 213, geeft het voorbeeld van de eerste canon-lijst van na Athanasius, vermoedelijk van de hand van bisschop Amphilochius van Lycaonië. Amphilochius geeft dezelfde opsomming als Athanasius en voegt eraan toe: οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνευστῶν γραφῶν ('Dit is vermoedelijk de minst leugenachtige canon van door God geïnspireerde teksten'; vert. LP).

⁵⁵ Theophilus, *Apol.* 2.13, 19, 21. Bremmer, 'From Holy Books to Holy Bible', §4 biedt een nauwkeurig overzicht van de filologische ontwikkeling.

⁵⁶ Uit Luc. 1:1-4 valt bijvoorbeeld op te maken dat de auteur 1) zijn verhaal op de juiste wijze en in de juiste volgorde wil vertellen, 2) bekend was met andere vertellingen over Jezus, die hem niet juist leken, en 3) een schriftelijke instructie wil geven aan Theophilus (en daarmee ook aan andere lezers) om datgene wat uit de mondelinge overlevering al bekend was, als betrouwbaar te kenmerken door opname van juist dat materiaal in zijn evangelie. Ook het evangelie van Johannes wil mondelinge overleveringen over Jezus *op de juiste wijze* codificeren. Dit blijkt uit Joh. 11:2, waar de auteur het verhaal van de zalving van Jezus door Maria als bekend veronderstelt (hij verwijst ernaar, terwijl hij het zelf pas in 11:55-12:11 vertelt). Eenzelfde aanspraak op gezag spreekt uit Joh. 20:30-31.

⁵⁷ Zie bijv. Gamble, *Books and Readers*, 78, waar Gamble over het gebruik om *nomina sacra* in afgekorte vorm in manuscripten op te nemen opmerkt: '(...) the occurrence of this convention in Christian manuscripts is a clear indication that the transcription of early Christian books was not farmed out to the professional book trade but was done in-house by Christians themselves.' Gamble vervolgt met de constatering: '(...) early Christian books were not written to a high professional standard. Christian communities, except perhaps the smallest and most provincial, included persons who were competent to transcribe books, and only a few Christian manuscripts before the fourth century show a hand that approaches the professional bookhand.' Voor een handzaam overzicht van vroeg-christelijke manuscripten, zie ook Larry W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins* (Grand Rapids MI, Cambridge UK: Eerdmans, 2006).

⁵⁸ Guy Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'antiquité tardive* (Paris: Odile Jacob, 2005).

⁵⁹ Stroumsa, 'L'essor des religions du livre', in: idem, *La fin du sacrifice*, 63-101.

⁶⁰ In het verlengde van de nieuwe vorm die religie aannam, kreeg ook het boek zelf bij de christenen een nieuwe vorm: zij prefereerden de vorm van de *codex* boven die van de tot dan toe gebruikelijke boekrollen; zie Gamble, *Books and Readers*, 42-81; Hurtado, *Earliest Christian Artifacts*, 43-93.

⁶¹ Bremmer, 'From Holy Books to Holy Bible'; aan het door Bremmer geboden overzicht valt nog een tekst toe te voegen uit Dante, *De vulgari eloquentia* I,10,2.

⁶² Over Constantijn, zie H. Chadwick, *The Early Church* (London: Penguin, herziene druk, 1993), 125-132, en Eginhard Meijering, *Geschiedenis van het vroege Christendom. Van de jood Jezus van Nazareth tot de Romeinse keizer Constantijn* (Amsterdam: Balans, 2004), 377-404. De tekst van de brief waarin Constantijn opdracht geeft vijftig exemplaren van 'de goddelijke geschriften' (τῶν θεῶν ... γραφῶν) te laten vervaardigen door 'goed geschoolde scribenten die hun vak verstaan' (ὑπὸ τεχνιτῶν καλλιγράφων καὶ ἀκριβῶς τὴν τέχνην ἐπισταμένων) is bewaard gebleven in Eusebius' *Over het leven van Constantijn* IV,36; editie: Paul Dräger, *Eusebios, Über das Leben des glückseligen Kaisers Konstantins (De vita Constantini)* (Bibliotheca Classicorum 1; Oberhaid: Utopica, 2007).

⁶³ Voor een algemene inleiding op Luther, zie Heiko A. Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel* (Berlijn: Severin und Siedler, 1982); zie ook: Donald K. McKim (red.), *The Cambridge Companion to Luther* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Over Luthers visie op de Heilige Schrift, zie daarin: Oswald Bayer, Mark Mattes, 'Luther as Interpreter of Holy Scripture' (73-85).

⁶⁴ Luther trad al in 1519 met zijn principe van *sola scriptura* naar buiten, om precies te zijn in zijn debat in Leipzig met Johannes Eck. Vgl. Armstrong, *The Bible*, 155-182; Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihren systematischen Zusammenhang* (Göttingen:

Vandenhoeck&Ruprecht, 1995), 204-214. De disputatie met Eck is na te lezen in Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* deel 59 (Weiner: Hermann Böhlaus, 1983), 427-605.

⁶⁵ De vertaling van 1534 is de eerste volledige bijbelvertaling van Luther. In 1522 was deze vooraf gegaan door de publicatie van Luthers vertaling van het Nieuwe Testament. De 'Vorrede' van 1534 is om die reden van belang: in 1522 ontbrak deze nog.

⁶⁶ In de 'Vorrede' legt Luther met name uit dat de boeken van Mozes weliswaar alleen voor Israël gelden en gedateerd zijn, maar dat zij door Paulus worden gekwalificeerd als het 'Oude Testament' en om die reden wel degelijk onderdeel van de christelijke canon behoren te zijn.

⁶⁷ Luthers hermeneutiek is terug te brengen op zijn eenvoudige formule 'was Christum treibet'. Voor Luther is Christus de kern van de bijbel. Dit leidt tot een zekere theologische paradox: de gehele bijbel verwijst naar Christus en diens evangelie en die delen die dat niet doen, zijn niet, of in ieder geval aanzienlijk minder van belang. Met name de brief van Jacobus viel bij Luther onder dit oordeel. Zie Lohse, *Luthers Theologie*, 204-214.

⁶⁸ Deze pluriformiteit is onder meer terug te zien in de keuze voor vier evangeliën in plaats van één. Deze keuze wordt al fel verdedigd door Irenaeus in zijn *Adversus Haereses* III 11,8 legt hij uit dat er vier evangeliën zijn, omdat de aarde in vier delen verdeeld is en er ook vier windrichtingen zijn. Hij fundeert deze redenering in de woorden van Psalm 80:2 'Hij die op de cherubs troont'. De cherubs zijn engelen rond de troon van God en deze engelen identificeert Irenaeus met de vier wezens genoemd in Ezechiël 1:6, 10. De vier wezens staan volgens hem dan weer voor de vier evangelisten en aldus ontstond uit Irenaeus' argument voor het bestaan van vier evangeliën een belangrijk element uit de westerse iconografie: de identificatie van Mattheüs met een mens, van Marcus met een leeuw, van Lucas met een stier en van Johannes met een adelaar.

-
- ⁶⁹ Een beknopte en toegankelijke inleiding op Calvijn biedt Mirjam G.K. van Veen, *Koppig profeet en werelds geleerde. Een boekje open over Johannes Calvijn* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2009). Zie ook Rinse Reeling Brouwer, *De handzame Calvijn* (Amsterdam: Van Genneep, 2004); Randall C. Zachman, *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian. The Shape of His Writings and Thought* (Grand Rapids: Baker, 2006); Herman J. Selderhuis (red.), *Calvijn Handboek* (Kampen: Kok, 2008), met daarin Peter Opitz, 'Schriftvisie' (268-278).
- ⁷⁰ Een heldere bespreking van Calvijns hermeneutiek biedt R. Ward Holder, *John Calvin and the Grounding of Interpretation. Calvin's First Commentaries* (SHCT 127; Leiden, Boston: Brill, 2007), 29-86. Zie in het bijzonder 58-68.
- ⁷¹ Dit is geenszins in tegenspraak met het voorgaande punt. Vgl. Holder, *John Calvin*, 58-59: 'For Calvin, there is always a two-fold author, the Holy Spirit, and the human author.' Volgens Holder is Calvijn er wel steeds primair op gericht de wil van de Heilige Geest te achterhalen, meer dan de *mens auctoris*.
- ⁷² Zie Opitz, 'Schriftvisie', 269-271; James B. Torrance, 'The Concept of Federal Theology — Was Calvin a Federal Theologian?', in: Wilhelm H. Neuser (red.), *Calvinus Sacrae Scripturae Professor. Calvin as a Confessor of Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 15-40, en in dezelfde bundel: Neuser, 'Calvins Verständnis der Heiligen Schrift', 41-71.
- ⁷³ Nadere uitleg bieden Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung. Band III: Renaissance, Reformation, Humanismus* (München: Beck, 1997), 68-200; Gerald Bray, *Biblical Interpretation. Past and Present* (Leicester: Apollos, 1996), 165-220.
- ⁷⁴ Bray, *Biblical Interpretation*, 208-209, wijst erop dat de meerderheid van de exegeten in de periode van de Reformatie van Rooms-Katholieke huize waren, maar dat zij minder bestudeerd worden. Bray noemt twee redenen: allereerst zijn de reformatoren meer in de mode en op de tweede plaats heeft de contra-reformatie geen exegeten voortgebracht van het formaat van Luther en Calvijn.

⁷⁵ Ik gebruik de term 'historische kritiek' als generalisatie, zonder te willen impliceren dat de daarmee aangeduide auteurs het in alle opzichten met elkaar eens zouden zijn.

⁷⁶ Zie voor een toegankelijke beschrijving van deze periode Bray, *Biblical Interpretation*, 225-274.

⁷⁷ Een uitstekende bespreking van Verlichting en de opkomende historische kritiek biedt collega Arie Zwiep in de hoofdstukken 9 en 10 van zijn binnenkort te verschijnen werk *Tussen tekst en lezer. Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek*, deel 1: *De vroege kerk – Schleiermacher*. Bij het ter perse gaan van deze redivoering was dit werk nog slechts als typescript voorhanden.

⁷⁸ Niettemin: voor een voorlopig, positief oordeel over de waarde van de canon voor onderzoek naar de historische Jezus, zie Henk Jan de Jonge, 'The New Testament Canon', in: Auwers, De Jonge, *The Biblical Canons*, 309-319.

⁷⁹ Een analyse van Gabler en zijn doorwerking biedt Otto Merk, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz und deren Nachwirkungen* (MTS 9; Marburg: Elwert, 1972). Op 273-284 geeft Merk zijn vertaling van Gablers inaugurele rede.

⁸⁰ Zwiep, *Tussen tekst en lezer*, hoofdstuk 10, § 7.

⁸¹ Dit onderscheid werkte onmiskenbaar nog altijd door bij Rudolf Bultmann in zijn monumentale *Theologie des Neuen Testaments* en in zijn hermeneutische werken als *Glauben und Verstehen*. Bultmann zette in op een zgn. 'existential' interpretatie die de kern van het nieuwtestamentisch kerygma verwoordt na 'ontmythologisering' van de vertellingen over Jezus; vgl. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr Siebeck, 9e, door Otto Merk herziene druk, 1984) en *Glauben und Verstehen*, 4 dln (Tübingen: Mohr Siebeck, 1933-1964).

⁸² Een overzicht van de belangrijkste ontwikkelingen biedt Bray, *Biblical Interpretation*, 270-583.

⁸³ Een handzaam en beknopt overzicht van methoden van nieuwtestamentische exegese biedt Udo Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese* (UTB; Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 6e editie, 2005).

⁸⁴ Zie bijv. David Jasper, *The New Testament and the Literary Imagination* (Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1987) en Eckart Reinmuth, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (UTB; Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2002).

⁸⁵ Het is exemplarisch voor de positie van de theologie in Nederland anno 2009, dat in de rapportage van de commissie Cohen (*Duurzame Geesteswetenschappen. Rapport van de Commissie Nationaal Plan Toekomst Geesteswetenschappen* [Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008]) de instroomcijfers theologie van de Universiteit Utrecht en de Universiteit Leiden volledig ontbreken (vgl. pp. 60-61). Over theologie wordt in het rapport überhaupt niet gesproken.

⁸⁶ Heikki Räisänen, 'The Bible among Scriptures', in: Anssi Voitila, Jutta Jokiranta (eds.), *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo* (SJSJ 126; Leiden, Boston: Brill, 2008), 687-702 (688). Ten onzent heeft Eep Talstra deze benadering uitgewerkt in zijn werk *Oude en nieuwe lezers. Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament* (Kok: Kampen, 2002).